12. II. 06

Mit besten Danke
und Gruss.

W. B.

Zwei alte Abothkommentare.

Von **W. Bacher**.

I. Der Abothkommentar Joseph b. Jehuda Ibn Aknins.

In seinem grundlegenden Artikel über Joseph Ibn Aknin (Allgemeine Encyklopädie von Ersch und Gruber, II, 31, S. 49) nennt Steinschneider unter dessen wissenschaftlichen Schriften einen »Kommentar über den talmudischen Traktat Aboth« mit dem arabischen Titel שרח אבות oder מקאלה אלאבא. In dem Buche über die »Heilung der Seelen« sei mehrmals auf dieses Werk verwiesen. Unter den Mitteilungen Steinschneiders und Neubauers über Joseph Ibn Aknin, in Berliners Magazin XV (1888), finden sich (S. 107) zwei Zitate aus dem Abothkommentar Joseph b. Jehudas, der in einem der Zitate als Schüler Maimunis bezeichnet wird. In seinem Werke über die arabische Literatur der Juden (S. 230) erwähnt Steinschneider als arabisch geschriebenes Werk Joseph Ibn Aknins auch שרח אבות und fügt die mit einem Fragezeichen versehene Bemerkung hinzu: »D. Kaufmann besass ein ms.« Tatsächlich hat der verewigte Kaufmann niemals etwas über dieses Manuskript an die Öffentlichkeit gebracht. Aber die Handschrift existiert. In dem Kataloge der Kaufmann'schen Bibliothek, der demnächst erscheinen soll, wird sie von dem eifrigen Verfasser des Kataloges, Dr. Max Weiss, zur Genüge beschrieben werden. Da ich durch die Freundlichkeit des letzteren die Handschrift eine Zeitlang studieren durfte, bin ich in der Lage, einiges über die Beschaffenheit des endlich aus seiner Verschollenheit an's Tageslicht tretenden Abothkommentars Joseph b. Jehudas mitzuteilen.

Die Handschrift, ein gut erhaltener Pergamentkodex in Kleinquart, enthält ausser dem genannten Kommentare, der sich — gleich dem Maimunis — nur auf den eigentlichen Mischnatraktat Aboth erstreckt, auf p. 189b—198a einen vom selben Abschreiber herrührenden Kommentar zum VI. Kapitel mit der Ueberschrift: פירוש פרק ר' מאיר ממפרש אחר. Als Abschreiber nennt sich (188a) in der Nachschrift zum Hauptteil des Manuskriptes Abigedor b. Salomo, der die für seinen Lehrer Nathanel b. Benjamin bestimmte Abschrift am Freitag, dem Neumonde des Tammuz 5095 (1335) vollendete. Als erste Tatsache, die sich aus der Kenntnisnahme des Manuskriptes ergibt, ist festzustellen, dass dieser Abothkommentar nicht in arabischer Sprache, sondern hebräisch verfasst ist. Denn dass das vorliegende hebräische Werk keine Übersetzung aus dem Arabischen ist, beweist — abgesehen von seinem Style und dem Mangel jedes Hinweises auf die eventuelle Arbeit des Übersetzers — namentlich der Umstand, dass in dem kurzen Vorwort der Verfasser selbst in gereimter Prosa, in welcher das ganze Vorwort gehalten ist, den hebräischen Namen seines Werkes angibt: וקראתי שם חבורינו זה ספר מוסר, כל שונה בו חכמה לא יחסר. Aus dieser Angabe ergibt sich die weitere Tatsache, dass das ספר מוסר, welches bisher als besonderes Werk Joseph Ibn Aknins genannt wurde (Ersch und Gruber, a. a. O. S. 50, nach Zitaten aus dem Kommentar zum Hohenliede, vgl. Monatsschrift 1870, S. 398), mit dem Kommentar zu Aboth identisch ist.[1]) Die von Steinschneider erwähnten arabischen Bezeichnungen, mit denen Joseph b. Jehuda selbst den Kommentar zitiert, sind nicht Titel desselben, sondern nur Kennzeichnung seines Inhaltes.

---

[1]) מוסר, in diesem Titel hat die Bedeutung: Sittenlehre. Auch die einzelnen der Sittensprüche in Aboth bezeichnet J. b. J. mit diesem Worte. So beginnt er einen Exkurs zu II, 16 (61b): אני מפרש לך באר היטב פי' זה המוסר.

Von seinen eigenen Schriften zitiert der Verfasser im Abothkommentare:

1. Das Buch der »Gesetze und Vorschriften«. Zu I, 14 (19a): וכבר פירשנו זה הענין פרוש מבואר היטב בהילכות תשובה בהלכות שחיברנו שקרינו שמם חוקים ומשפטים; zu II, 16 (62b): וכבר ביארנו בחיבורנו בחיבורנו הנקרא חוקים ומשפטים; zu V, 16 (71a): הגדול הנודע במשפטים וחוקים ההפרש שבין נבואת משה רבינו ע"ה ושאר נבואות הנביאים; zu V, 21 (179b): בחיבורנו הגדול הנודע בחוקים ומשפטים.[1]) Aus dem ersten dieser Zitate ist ersichtlich, dass Joseph Ibn Aknin, wenn er in der »Heilung der Seelen« auf eine seiner Schriften mit der Anführung פי אלהלכות (»in den Halachoth«) hinweist, damit nicht ein so betiteltes besonderes Werk meint, sondern dies nur eine allgemeine Bezeichnung des ס' חקים ומשפטים ist. Bei Steinschneider (Ersch u. Gruber S. 49; Die arabische Literatur der Juden, S. 230) ist also die Nummer 1 der Werke Joseph Ibn Aknins zu streichen. Auch die Angabe Steinschneiders am letzteren Orte, dass die arabische Sprache bei den הלכות und dem ס' חקים ומשפטים »nicht ganz sicher ist«, muss dahin berichtigt werden, dass das mit diesen beiden Namen angeführte Werk ohne Zweifel hebräisch war; sonst hätte ja der Verfasser den arabischen Namen angeführt.

2. Das Buch von der »Heilung der Seelen«. Zu II. 14 (55b) führt er es mit seinem arabischen Titel und Beifügung der hebräischen Übersetzung desselben an: והתם בחיבורנו טב אל נפוס ובלשון הקדש שמו רפואות (sic) הנפשות פירשנו למה תלה הנבואה באלישע והחכמה במשה ולא תלה שניהם במשה (in Beziehung auf den Ausspruch Simon b. Lakischs in Pesachim 66a). — Zu II, 15 (60a): בחבורנו הנקרא טב אל נפוס. — Zu II, 16 (80a): (sic) בספר רפואת הנפש.

3. Der Kommentar zum Hohenliede. Zu III, 22 (107b): וכבר פירשנו בפי' שיר השירים ובחבורנו הנקרא רפואת הנפשות ומחיה הלבבות. In diesem Zitat ist das Buch der

[1]) נודע ב . . ist ein Arabismus (מערוף ב . .).

»Heilung der Seelen« mit der Übersetzung seines vollen Titels benannt[1]). — Sonderbar ist das Zitat zu II, 16 (77 a): וכבר פירשנו חלקי זה הענין בחיבורנו והוא פי׳ שיר השירים וגם נקרא רפואת הנפשות. Das klingt so, als ob das Buch »Heilung der Seelen« mit dem Kommentar zum Hohenliede identisch wäre. In Wirklichkeit aber ist die Stelle defekt. Nach בחיבורנו stand ursprünglich der arabische Titel des Kommentars zum Hohenliede und für וגם נקרא muss gesetzt werden: וגם [בחיבורנו ה]נקרא.

4. Die Schrift: »Erläuterung über die Grundprinzipien der Religion«. Zu II, 16 (64 a): בחבורנו המכונה באלאבונה פי אל צול אלדינה ובלשון הקדש שמו גלוי עקרי דת התורה. Der arabische Titel ist korrumpiert; er muss lauten: אלאבאנה̈ פי אצול אלדיאנה̈. Dieser Titel war bisher aus einer Anführung bei Abraham ben Salomo bekannt (s. Magazin XV, 107). Der Zweifel Steinschneiders (Die arabische Literatur der Juden, 232), ob in diesem Titel אלדיאנה̈ »Religionsbeobachtung« oder »Richteramt« bedeutet, ist dahin zu entscheiden, dass keine der beiden Bedeutungen hier anwendbar ist; vielmehr ist hier אלדיאנה̈ im Sinne von אלדין (= דת התורה) gemeint. An der im Abothkommentare zitierten Stelle handelt es sich um das Religionsprinzip des freien Willens. Übrigens führte das letzte Werk des grossen Dogmatikers des Islams, Al-aschcari, (st. 935) genau denselben Titel. S. Brockelmann, Geschichte der arabischen Literatur II, 693 (Nachtrag zu I, 195).

Der Umstand, dass Joseph b. Jehuda seinen Abothkommentar bereits in den beiden, unter 2. und 3. gebrachten Werken anführt, kann so erklärt werden, dass er vor Vollendung der beiden Werke an die Kommentierung des Aboth-Traktates ging, diese seine Arbeit aber erst nachher beendete.

---

[1]) Im Anfange des Vorwortes gebraucht Joseph ben Jehuda folgenden Reim: הארכתי בזה החיבור לפרש ׳משנת אבות, מחייה הלבבות.

In dem Vorwort nennt Joseph die Quellen, aus denen er das Material für die Erklärung der Mischna Aboth geschöpft hat. In erster Reihe nennt er Aboth di R. Nathan[1]) und die im Talmud zu findenden Aussprüche (מאבות דר' נתן, גנת ביתן, והמפוזר בתלמוד הנעים, נטע שעשועים). Dann nennt er die alten Geonim und die späteren Fürsten des Wissens (הגאונים הקדמונים, והשרים האחרונים), unter diesen mit Namen die weiter unten zu nennenden zwei Verfasser von Abothkommentaren. In dritter Reihe nennt er als Quellen »die Worte der alten nichtjüdischen Weisen: der Philosophen Griechenlands, sowie die Werke der Späteren« (ומדברי חכמי אומות העולם הקדמונים, ופילוסופי יון וחבורי האחרונים). Endlich gibt er als Quelle von Zutaten an, Baraitha's und Mechiltha's, wie zum Beispiel: דרך ארץ רבא וזעירא, sowie דרך ארץ דבן עזאי. Damit spielt er in erster Reihe auf den grossen Anhang zum IV. Perek an (1436—150 a), der mit den Worten schliesst: אלו הן המוסרים שאספנו מן הברייתות הקטנות מפני שהם מעניין זאת המסכתא.... Innerhalb dieses Anhanges findet sich ein Stück, das mit den Worten beginnt (144 b): דרש ר' שמעון בן אלעזר במדרש הגדול שלו. Damit ist aber nicht etwa ein grosses Midraschwerk des Tannaiten S. b. Eleazar zitiert, sondern במדרש steht statt בבית המדרש, wie aus der Quelle des Ausspruches (Aboth di R. N. c. 48) ersichtlich ist[2]).

Von den beiden durch Joseph b. Jehuda benützten Abothkommentaren war der eine, der von Isaak b. Reuben, bisher nur in den bereits erwähnten Mitteilungen im Magazin (XV, 106) genannt; und zwar ist dort aus einem anonymen handschriftlichen Abothkommentar

[1]) Dieses Werk ist nach dem Texte der ersten, gewöhnlichen Version benützt. Vgl. Schechters Einleitung in seiner Ausgabe p. X.

[2]) Zu V, 5 (155 a) steht ein Zitat aus der Mechiltha des R. Simon, mit der Einführung: ובמכילתא דר' שמעון גרסי'. Es ist die in Hoffmanns Ausgabe (Frankfurt am Main 1905) zu Exod. 14, 16 zu lesende Liste der Wunder am Meere, mit beträchtlichen Varianten.

die Erklärung Isaak b. Reubens zu מסורת (in Akibas Satze, III, 16) neben der Joseph b. Jehudas zitiert. Ohne Zweifel schöpfte der Anonymus das ganze Zitat aus unserem Kommentar, von dessen in der Kaufmann'schen Handschrift vorliegendem Texte das Zitat in einigen Kleinigkeiten abweicht[1]. Die Zitate aus Isaak b. Reubens Abothkommentar werden in dem Katalog von Weiss zusammengestellt sein; es sind deren etwa fünfzehn, die sich über alle fünf Perakim erstrecken. In dem Vorwort nennt Joseph den unter den »fünf Isaaks« des 11. Jahrhunderts glänzenden Verfasser dieses verloren gegangenen Kommentares so: רבינו יצחק בן ראובן, und auch sonst setzt er keine weitere Bezeichnung zum Namen hinzu.

Der zweite Abothkommentar, den Joseph b. Jehuda benützt, ist der Moses Maimuni's, von dem nun auch das arabische Original in der trefflichen Ausgabe Baneths zugänglich gemacht ist. Joseph benützt diesen Kommentar auch dort, wo er nicht ausdrücklich auf ihn hinweist. Bei dem Umstande, dass Joseph b. Jehuda später in ein näheres Verhältnis zu Maimuni trat (vorausgesetzt, dass die Frage der Identität des nordafrikanischen Gelehrten mit dem nachmaligen Arzte von Aleppo als gelöst zu betrachten ist), muss die Art, auf welche er seinen grossen Zeitgenossen zitiert, ein besonderes Interesse darbieten. In dem Vorworte führt er Maimunis Kommentar mit den Worten ein: ומפירושי אחרונים ר' משה ב"ר מיימון ז"ל אלהים יהיה בעזרתו, וירים את מעלתו. An mehreren Stellen nennt er ihn bloss מופת הדור (»das Wunder des Zeitalters«), ohne seinen Namen zu nennen; einmal (75 a) mit Nennung des Namens: מופת הדור ר' משה ב"ר מיימון ז"ל. Einigemal findet sich neben diesem ohne Namen gebrauchten Epitheton die Eulogie ש"צ (ישמרהו צורו), die auch Maimuni in der Widmung

[1] Statt des unverständlichen לאחוז דרך in Magazin XV, 107, Z. 8 hat die Handschrift: לאחוה (im Sinne von: zu einer Gemeinschaft, einem Ganzen.)

des Moreh dem Namen Joseph ben Jehudas beifügt. Die Eulogie für Verstorbene (ז"ל oder נ"ע), die neben dem Namen Moses ben Maimun steht, bezieht sich auf den Vater, Maimun. Aber aus Versehen fiel zuweilen der Name des Vaters aus und dann heisst es irreführend רבינו משה ז"ל. Die Erklärungen Maimunis führt Joseph nicht immer mit Zustimmung an. Zu I, 14 (19b) heisst es: וזה הפירוש שפירש אמת ויציב הוא וכך ראוי לעשות אבל פירוש שפירשנו הוא יותר משובח מזה.

Seinen eigenen Namen schreibt der Verfasser unseres Abothkommentars in den ersten Worten des Vorwortes so: אמר יוסף בר' יהודה בר' יוסף בר' יעקב ספרדי, also ganz so, wie in der Oxforder Handschrift der »Heilung der Seelen«, aber ohne die Angabe ברצלוני.

Auf eine nähere Charakterisierung des Kommentars will ich mich hier nicht einlassen. Dafür wird die Zeit gekommen sein, wenn er einmal herausgegeben sein wird; denn dieses Werk des Zeitgenossen Maimunis, bei dem zuerst die Wirkung Maimunis zu literarischem Ausdruck gelangt, verdient jedenfalls veröffentlicht zu werden. Seine Weitläufigkeit verdankt der Kommentar zum Teile den in ihm enthaltenen grossen Exkursen, die manchmal zu ganzen Abhandlungen anschwellen. In diesen findet Joseph b. Jehuda Gelegenheit, seine wissenschaftlichen, namentlich philosophischen Kenntnisse anzuwenden. Solche grössere Exkurse finden sich: zu II, 13 (II), aus Anlass der Antwort Eleasar b. Arachs (לב טוב), die auch in Maimunis Kommentar der Ausgangspunkt einer kurzen Darlegung der physiologischen Bedeutung des Herzens wurde. Joseph b. Jehuda widmet dem Gegenstande eine grosse Abhandlung physiologischen und psychologischen Inhaltes, die auch über die Arten der religiösen Gebote handelt (49 c—53 d). — Zu II, 16 (14): über das selbstlose Studium, über die natürlichen Anlagen des Menschen, den freien Willen usw. (61 b—77 b). — Ib., in Anknüpfung an

die letzten der drei Sprüche Jose ha-Cohens: über die menschlichen Berufe, Sprachen, Logik usw. (77 b—86 a). — Zu III, 11: über Wissenschaften (95 a—97 b) — Zu V, 21 (17): Anthropologisches und Ethisches (174 b—184 a). — Das von Joseph b. Jehuda in einem besonderen Werke bearbeitete Thema der »Heilung der Seelen« bekommt auch in diesem Werke einen kleinen Exkurs, der mit einer Parallele zwischen den Krankheiten des Leibes und denen der Seele beginnt und zum Schlusse das ethische Prinzip des Mittelweges aufstellt[1]) (31 a—36 a, zu II, 5).

Zu I, 6 (11 a) zitiert er einen Ausspruch der griechischen Weisen über die Freundschaft[2]). — Der bereits erwähnte Exkurs über die Heilung der Seelen beginnt (31a) mit einem Ausspruche der alten heidnischen Weisen[3]). In der Erläuterung des Ausspruches R. Tarphons (II, 19, 88 a) erinnert er an den ähnlichen Ausspruch des Hippocrates (Vita brevis, ars longa) auf folgende Weise: »Wenn Hippocrates[4]) dies in bezug auf die Arzneikunst gesagt hat, um wieviel eher gilt das von der Thora, dem Maasseh Bereschith und dem Maasseh Merkabah«. Unter den letzteren beiden versteht Joseph b. Jehuda Naturwissenschaft und Metaphysik (Theologie), ebenso wie Maimuni[5]).

Über die Mutakallimun findet sich (zu II, 16, 65 a) folgende Definition: »Die Männer der logischen

---

[1]) . . . האדם הגדול היודע רפואת הנפש צריך לחקור על מדותיו בכל יום ויום וכל מדה שיראה שנזדעזעה מדרך הבינונית אל קצה מהקצוות לא יתמהמה ולא יחשה [א]לא ימהר ומרפא (sic) את עצמו.

[2]) ואמרו חכמי יון החבר אחר הוא זולתך ובאמת הוא אתה. כלומר אע״פ שהגופות מובדלים ומופרשים הנפשות צמודות חוברות אחת אל אחת כדברי המשורר ילדונו בגות ימים פרודים ובת אהבה ילדתנו תאומים.

[3]) אמרו חכמי אומות העולם הקדמונים הנפש יש לה בריאות ויש לה חלאים כמו הגוף שיש לו בריאות ויש לו חולי.

[4]) קצין אבקר״ט החסיד.

[5]) S. p. 95 b (zu III, 11): ולמד אחרי כן מעשה בראשית שקורין להם בלשון ערבי טביעיאת ולמד אחרי כן מעשה מרכבה שקורין . . . אלאהיאת.

Spekulation, welche zur Bekräftigung des mohammedanischen Glaubens Beweise bringen und die die Mohammedaner M. nennen»[1]).

Als Specimen der allegorischen Bibelexegese Joseph Ibn Aknins sei die Deutung von Lev. 25, 16 zitiert. Dieser Vers enthält nach ihm die Andeutung[2]), dass Gott dem Menschen nach der »Anzahl der Jahreserträge«, das sind die in dieser Welt geübten guten Handlungen, seinen Lohn in der kommenden Welt gibt (zu II, 8, 39 a). — Ferner die allegorische Erklärung von Lev. 19, 36[3]) (zu II, 16, 84 b).

Über eine zweifelhafte Vokabel in Aboth di R. Nathan erhalten wir neuen Aufschluss in der Erläuterung zu II, 11 (40 b). Hier wird nämlich die Stelle aus Ab. di R. N. c. XIV zitiert, in der Jochanan b. Sakkai einen seiner Schüler charakterisiert. In Ab. di R. N. lautet die Stelle: ולשמעון בן נתנאל קרא לו גרועה במדבר שמחזקת מימיה. Unser Autor aber las das von J. b. S. angewendete Wort mit ב statt mit ר, er sagt: ומה שאשר (d. h. שֶׁאִשֵּׁר) את ר׳ שמעון בן נתנאל באבות דר׳ נתן בגבועה הכין פירושי. Die nun folgende Erklärung scheint durch den Abschreiber entstellt zu sein. Sie lautet: הקישו אל גבועה שבמדבר מקום אשבורן שכל מקום הגבוע שבאותו מדבר אליו יורדות ושם נקוות והוא מחזיק כל אותן המימות ואינם יוצאות ממנו והוא מלשון ולחשוף מים מגבא. וגבואה וגבועה אחת היא כי אותיות א׳ה׳ח׳ע׳ מתחלפות אחת באחת. Statt שכל מקום הגבוע muss gelesen werden: שכל מימות הנובעות; dann wird der Sinn klar: גבועה bed. eine muldenartige Vertiefung, wohin alle Wässer sich vereinigen; das Wort ist mit גבא (Jes. 30, 14) verwandt.

*

[1]) ובזה הענין טעו בעלי ההגיון מביאי הראיות לחוק דת ישמעאלים וקורין להן הישמעאלים אלמתכלמו,

[2]) ורמז בזה הפסוק.

[3]) ועל חמשת חלקי זאת החכמה רמז לנו הכתוב. Es ist von der מלאכת השיר die Rede. Vgl. Joseph Ibn Aknins Ausführung in dem von Güdemann edierten und übersetzten Kapitel der »Heilung der Seelen« (Das jüd. Unterrichtswesen I, 80 f.).

Den Kommentar zum VI. der Mischna Aboth angehängten Perek entnahm der Verfertiger unseres Kodex, wie bereits erwähnt war, einer anderen Quelle. Und zwar ist diese Quelle der Abothkommentar, der sich im Machsor Vitry findet (ed. Hurwitz, p. 553—563). Jedoch steht am Schlusse des Kommentars zum VI. Perek in M. V. (S. 563, Z. 22 ff.) eine Erläuterung zu den Aussprüchen von Ben Bag-Bag und Ben He-He, die an den Schluss des V. Perek gehören; im Kodex Kaufmann fehlt dieser Anhang, der dem Abschreiber des M. V. angehört, wie aus der Bemerkung (Z. 31): שמעתי אני הכותב . . ersichtlich ist. Auch die im Kommentar zum ersten Satze stehende Bemerkung (S. 554, Z. 22—24): ואני הכותב איני אומר כך . . . fehlt im Kodex Kaufmann. Übrigens bietet dieser einen vom gedruckten Texte sehr abweichenden und denselben zumeist berichtigenden Text dar. Nur die Varianten zum ersten Satze seien hier in der Note[1]) zusammengestellt.

---

[1]) S. 554, Z. 6. Nach שהחכמים erg. הראשונים. — Z. 7. Lies: מתניא ר' נתן אומר ואילך. Gemeint ist der Seite 552 stehende mit תניא ר' נתן . . beginnende Anhang zu Kap. V. — Z. 8. Vor רגילין ist ein ganzer Passus zu ergänzen: איפשר לומר שהיו [שונין לפי שדברי שמואל הקטן הוא שאמר בפרקים הראשונים בנפול אויבך אל תשמח ואותה בבא הם היו] רגילין . . — Z. 10. St. וסידרה l. וסידרו. — Z. 11. St. והיה יכול l. והנהיגו הן. — Z. 13. Die Liste der Baraithas lautet: משנת ר' חייא ור' אושייעא משנת ר' נתן ובר קפרא ושמואל. — Ib. Vor אומר erg.: ותניא ר' נתן. — Z. 14. St. מעינייה l. יש מעיינה. — Z. 15. אותה, בפ' ר' מאיר. זוכה, l. אותה. ר' מאיר אומר ז'. — Z. 18. Nach לצוות לזה (nicht לצ' זה את זה): שולצו בלעז. — Z. 26. St. אדם: אחרים, und dies ist mit גומלו רעה (Z. 27, nicht: והגומלו רעה) verbunden. Der Passus הצדקה . . . . לעשירים fehlt. — Z. 27 f. Der Passus בין להיים . . . לעשירים fehlt. — Z. 28. St. ואינו גומלו שילום רעה: דאינו גומלו רעה. — Nach משורת הדין, Z. 29, ist folgender Passus zu ergänzen: ישר הוא מעין חסידות עושה צדקה ומשפט ומתהלך במשרים שנכנס אף לפנים משורת הדין. — Ib. Nach והטוב erg.: בעיני י"י ליכנס לפנים משורת הדין. — Z. 31. St. ארז l. אח. — Ib. St. עלוב. ואינו עולב l.: עניו נעלב ואינו עולב. — S. 555. Z. 3. St. כוח כוחן שללומדיה: של אדם. — Ib. St. ב' ליאטיר: בלעז לַיְיטֵר. — Z. 4 f. Der Passus וכדאמרינן . . . . בפניהם fehlt. — Z. 5 f. Der Passus בריש . . . . בחכמתו lautet so: שלמה מדבר בשביל התורה בראש משלי ואומר כן.

II. Der Abothkommentar David Maimunis.

Der in der Pariser Nationalbibliothek (Nr. 583) handschriftlich befindliche Abothkommentar David Maimunis ist vor einigen Jahren (5661) in Alexandrien im Druck erschienen (s. Z. f. H. B. VII, 117, Nr. 27). Der Herausgeber, Baruch Chajim Chanan sagt, auf dem Titelblatte von diesem arabisch geschriebenen Kommentar, es sei Überlieferung der Juden Ägyptens, dass ihn der Enkel Moses Maimunis verfasst habe[1]). In der an Stelle einer Vorrede gegebenen Approbation des Rabbiners Raphael Aharon ben Simeon in Kairo wird die Angabe wiederholt und gegenüber der Tatsache, dass Asulai dieses Werk des Nagid David Maimuni nicht erwähnt, die Authentie der Überlieferung festgehalten. Asulai, so argumentiert R. Raphael Aharon, nahm vielleicht deshalb von dem Werke keine Kenntnis, weil die Abschnitte der Abothtraktate nur an den Sabbaten zwischen Pesach und Schabuoth gelernt werden und Asulai möglicherweise in dieser Zeit des Jahres nicht in Ägypten war[2]). Für die Richtigkeit der Überlieferung spreche ferner die Tatsache, dass der arabische Stil des Abothkommentars mit dem Stile des von David ha-Nagid verfassten Pentateuchkommentars genau übereinstimmt, und dass derselbe Geist in beiden Werken zum Ausdrucke gelange[3]). Das dem sprachlichen Charakter der

— Z. 6. Vor וספק erg.: שנקרא מלך. — Z. 9. מספיקין fehlt. — Z. 10—12. Der Passus כגון . . . עדיף מנביא fehlt. — Ebenso fehlen im Kodex die folgenden Stücke: Z. 12 f.: לשון . . . . רזי לי; Z. 14 f.: בתחלה . . . נובעים; Z. 16 f.: פשעיו . . . ומרוממתו.

[1]) ספר פרקי אבות עם פירוש בלשון ערבי הידוע ומקובל בידינו כי מחברו רבי' דוד הנגיד ז"ל בן רבי' אברהם ז"ל בן רבי' הגדול הרמב"ם ז"ל חברו בשפת עיר מולדתו היא מצרים יע"א.

[2]) Über den Aufenthalt Asulais in Ägypten, s. J. Q. R. XIV, 601; ferner De Joodsche Courant vom 12. Dezember 1902, wo S. Seeligmann darauf hinweist, dass nach einer durch Neubauer im Maggid XIII, 101 aus Kod. Bodl. 2238 veröffentlichten Notiz Asulai fünf Jahre lang (1769—1774) in Kairo war.

[3]) ומי שמכיר שפת הערבית היטב . . . מאליו יכיר כי סגנון הדיבור אחד הוא ותכונת נפש מרנא המחבר זי"ע היא המדברת בשתי המחברות.

beiden Werke entnommene Argument wird durch die Beobachtung bestätigt, dass was von den Homilien zum Pentateuch im Pariser Kataloge (Nr. 296, p. 39) gesagt ist: »Le langage de ces sermons est rempli d'expressions appartenant à l'arabe vulgaire« — auch von dem Abothkommentare gilt. Ferner ist auch inhaltlich das letztere Werk, gleich dem zum Pentateuch, homiletischen Charakters und offenbar aus wirklich gehaltenen Vorträgen über die Abothabschnitte hervorgegangen. Jeder Perek schliesst mit einem Gebete um die messianische Erlösung; jedes der sechs Gebete beginnt formelhaft mit den Worten: פהוא תעאלא למען שמו ולמען תורתו ולמען משה עבדו (oder ähnlich). Einmal wird ausdrücklich der Zuhörer angesprochen (zu II, 20, 40b: איהא אלסאמע; ebenso 92b, 5). Sonstige homiletische Apostrophen, deren es sehr viele im Buche gibt, wenden sich an den Hörer (und Leser) mit der Anrede: »o Mensch« (יא אנסאן). Hervorzuheben sind auch die eingeschobenen, formelhaften Exklamationen, mit denen die Auslegungen und Betrachtungen unterbrochen werden. So ist der Schilderung der Missgunst (zu II, 14, 34a, Z. 12) der Ausruf angehängt: אללטף יא רבנא (Gnade, o Gott!); ebenso einer ähnlichen Schilderung (zu II, 16, 37a, 16): יא אללה אלעפו (o Gott, Vergebung!), siehe auch 53a, 6. Die Ausführung über den bösen Trieb (ib, 37b, 1) schliesst mit den Worten: Wir bitten Gott, dass er den bösen Trieb entferne, ihn nicht in uns walten lasse und uns von ihm befreie, uns und sein ganzes Volk Israel! Öfters ist eingeschoben die Bitte: נסאל מן אללה אללטף (43b unt., 47b 12, 51b 1, 53a 22, 82a 2). Gelegentlich wird die aramäische Formel רחמנא ישיבינן eingeschoben (34b 8, 65b 6) oder בר מינן (66a, 2). Der Angabe zu IV, 5, dass Jochanan ben Beroka dessen gewürdigt wurde, dass der Prophet Elia ihm erschien und mit ihm redete, ist der Ausruf angefügt: אשרי מי שנתן לו שלום והחזיר לו שלום. — Als homiletische Eigenheit ist auch die durch das ganze Werk sich hinziehende Schlussformel

zu erwähnen, mit der am Ende einer Erläuterung auf den Text hingewiesen wird: תצדיקן לקולה (= לקיים מה שאמר). Ferner sei hervorgehoben, dass die Urheber der Mischnasätze, die Tannaiten, am Beginne der Erläuterung des betreffenden Satzes in der Regel mit dem Ehrennamen אלסייד eingeführt werden. Ständig angewendet ist der zusammengesetzte Ausdruck: יחב יקול (يحب يقول) im Sinn: er will sagen; oder יחב יעלמנא (يحب يعلمنا); er will uns belehren. Der volle Ausdruck (mit der Konjunktion אן) lautet zu IV, 15 (67 a) so: אחב האד̇א אלסייד רבי אלעזר בן שמוע אן יעלמנא פי הד̇א אלמשנה.

Trotz des *homiletischen* Charakters dieses Abothkommentars enthält derselbe nicht die geringste Einzelheit, die irgendwie auf die *Person* des Verfassers oder seine Zeit und Umgebung Bezug nähme. Nur zu II, 2, in der Ausführung über die Pflicht des zur Leitung der Gesamtheit Berufenen, selbstlos und unerschrocken zu wirken, auch auf die Gefahr hin, dass er den Unwillen der Regierung auf sich ziehen könne, darf vielleicht eine Äusserung des an der Spitze der jüdischen Gemeinden Ägyptens stehenden Nagid erkannt werden. Aber nirgends findet sich eine Anspielung auf den Grossvater David Maimunis, nirgends eine Erwähnung von dessen Schriften. Selbst eine Benützung des Abothkommentares Maimunis ist nirgends zu bemerken. Dass hier אומדות (II, 15, 12 b), ebenso wie bei Maimuni mit תכ̇מין (تخمين) übersetzt wird, muss nicht als die Spur einer solchen Benützung betrachtet werden. Maimunisch klingt die Empfehlung des »*Mittelweges*« (אלטריק אלוצטאניה̈) im Almosenspenden. Übrigens zitiert der Verfasser unseres Abothkommentars gar keine Autorität mit Namen. Nur einmal (zu VI, 3, 93 b) führt er eine Erzählung aus *Bachja Ibn Pakudas* »Herzenspflichten« auf folgende Weise an: »so wie berichtet der vortreffliche Meister, der Verfasser des Buches Chobat (sic) Halebabot in seinem heiligen Buche«[1]). Dass Bachjas

[1]) וכמא רווא אלאיסתאד̇ אלפצ̇יל צאחב כתאב חובת הלבבות ע"ה פי כתאבה אלמקדס.

Werk mit seinem hebräischen Titel genannt wird, beweist, dass das Zitat nicht dem arabischen Original entnommen ist. Die zitierte Stelle findet sich im X. Abschnitte der »Herzenspflichten« (Kap. VI). Es ist die Erzählung von dem Einsiedler in der Wüste, der auf die Frage eines Frommen, ob er sich nicht vor den wilden Tieren fürchte, antwortet, er würde sich dessen schämen, zu zeigen, dass er ausser Gott irgend ein Wesen fürchte. Das Zitat ist eine ausschmückende arabische Paraphrase der hebräischen Übersetzung und weicht vom Originale infolgedessen stark ab; übrigens ist in der Paraphrase gerade das Charakteristische in der Antwort des Einsiedlers nicht enthalten[1]). — Sonstige Zitate in unserem Abothkommentar nennen bloss im allgemeinen »die Weisen«, »unsere Weisen« etc. als Urheber des zitierten Satzes. Eine witzige Antithese zu Prov. 10, 19 ist mit den Worten eingeleitet (zu I, 16, 14 a): כמא קאלו סאראתנא[2]) עא״ס; sie lautet: ברוב דברים לא יחדל פשע ו[ב]חסרון דברים לא יחדל שפע. Dann die Nutzanwendung: Betrachte, Mensch, welch ein Unterschied ist zwischen פשע und שפע! — Ein anderes hebräisches Zitat, mit וקאלו רבותינו ע״ה eingeleitet (zu II, 5, 29 a) lautet: סודך אסירך ואם תגלהו אתה אסירו. Ohne Einführung wird zu II, 15 (36 a) der Satz zitiert: פרי המהירות חרטה. — Arabische Zitate. Die Weisen sagten: Zwei werden nicht satt, wer Wissen

[1]) Das Original der Stelle lautet (in der Pariser Handschrift 185 a): כמא וצף בעץׄ אלצאלחין אנהׄ וגד בעץׄ אלכׄאיפין ללה ראקד פי מפאזהׄ מן אלארץׄ פקאל לה אלים תכׄאף אלאסד פי רקאדך פי מתׄל הדׄא אלמכאן קאל לה אנא לאסתחי מן רבי אן יראני אני אכׄאף סואה. Bei David Maimuni ist dafür folgendes zu lesen: ען רגׄל כאן ראכב דאבתה פאנקטע מן אלקפאלהׄ וסאר פי אלבר חתא קרב מן גׄבל פוגׄד רגׄול עאבד גׄאלס פי וסט אלבר אלתיה וחדהו במופרדהי לא ענדה פריק ולא אניס ולא גׄליס ולא שי ידאפע בהי ען נפסהי. פקאל להו יא שיךׄ אנת קאעד פריד וחיד פי הדׄא אלתיה אלמקפר הל מא תכׄשא אן יכׄרגׄ עליך סבע או צׄבע יפתרסך או יקתלך פקאל להו אלעאבד אנא לא אכׄאף מן גיר רבי אללה תע.

[2]) = רבותינו.

sucht und wer Geld sucht[1]) (zu II, 6, 25 b). Ferner sagten sie, Friede über ihnen: Einmal kam ein hochbetagter Mann zu einem Manne des Wissens und fragte ihn: Geziemt es mir noch, nach Wissen zu streben, da ich schon achtzig Jahre alt bin? Darauf sagte ihm der Meister: Besser, dass du als Wissender, denn als Unwissender sterbest[2])! — (Ib.) Zu II, 8 (28 b): Ein Meister sagte seinen Schülern: Verringert den Besitz, damit sich euere Sorgen verringern[3])! — Zu IV, 9 (64 a) zitiert der Verfasser einen Abothkommentar mit der Einführung: Einer der Erklärer sagt (קאל בעץ̇ אלמפסרין). Auch sonst werden abweichende Erklärungen zitiert, zum Teile mit der Einführung: Auch sagten unsere Lehrer (איצׄא קאלו אסיאדנא 11 a 5, 11 b 8, ib. 18; ואיצׄא קאלו רבותינו, 11 b 26), oder anders. Anführungen aus der Traditionsliteratur sind nicht zu häufig, und zwar sind die zitierten Aussprüche arabisch wiedergegeben. So zum Beispiel lautet das Zitat aus Sabbath 88 b (zu Richter 5, 31) so: וקאלו רבותינו עא"ס אלדׄי יסמע בהדלתהו ויסכות ולא יגׄאווב עליהי קאל אלפסוק ואוהביו כצאת.. (zu I, 16, 13 a). Einmal wird das Targum zitiert; und zwar, um die Anwendung der Worte ישב בדד וידם (Echa 3, 28) im Ausspruche Chanina b. Teradjons (III, 3) zu erklären. Dazu wird angeführt תרגום וידם אהרן ושבח אהרן. Diese Targumvariante zu Lev. 10, 3 habe ich in der vor kurzem in Jerusalem erschienenen Pentateuchausgabe der südarabischen Juden (mit Targum und Saadja) gefunden. Hier ist nämlich im Targum zur angeführten Stelle neben ושתיק (die gewöhnliche Wiedergabe von וידם) in Klammern die Bemerkung gesetzt: בנ"י וְשַׁבַּח. Die Variante ist also einer alten Targumabschrift (נוסחה ישנה) entnommen.

Dem Zwecke und Ursprunge des Werkes entsprechend, erweitern sich die Erläuterungen der einzelnen Mischnasätze

---

[1]) אן אתׄנאן לׄא ישבעאן טאלב עלם וטאלב מאל.
[2]) אכׄיר אן תמות עאלם מן אן תמות גׄאהל.
[3]) קללו אלקניית תקל המומכם.

sehr oft zu homiletischen Exkursen mit paränetischer Tendenz; einzelne derselben hervorzuheben, wäre überflüssig. Dem Zwecke der Erbauung dienen auch die Erzählungen aus dem Leben der Tannaiten, die an die Namen der Autoren der Mischnasätze angeknüpft werden und aus Talmud und Midrasch entnommen sind. Zu III, 7 wird folgende Legende erzählt, deren Quelle mir nicht bekannt ist: Dieser R. Chalaftha war einmal mit den Weisen zu einer Beschneidungsfeier bei einem reichen Manne eingeladen. Nach der Mahlzeit, bei der die Gäste sieben Jahre alten Wein tranken, erbat der Vater des Kindes den Segen der Weisen für das Kind. Sie beteten für das Kind und sprachen: Möge es Gottes Wille sein, dass wie wir uns bei seiner Beschneidung[1]) gefreut haben, wir uns auch bei seiner Hochzeit freuen mögen. Dann sprachen sie das Tischgebet und zogen von dannen. Beim Weggehen trafen sie den Todesengel und sahen, dass er erzürnt war. Nach der Ursache seines Zornes gefragt, sprach der Todesengel: Diesem Kinde war es bestimmt, am dreissigsten Tage zu sterben, bei mir ist sein Todesurteil[2]). Aber in der Stunde, in der ihr für es gebetet habet, hat Gott euer Gebet erhört und den Tod von ihm abgewendet. — Auch abgesehen von diesen Erzählungen erbaulicher Art aus dem Leben der Tannaiten wendet der Verfasser den Autoren-Angaben in Aboth seine Aufmerksamkeit zu, allerdings nicht immer auf glückliche Weise. Die Erklärung von II, 2 beginnt mit der Bemerkung: Drei grosse Tannaiten gab es zur Zeit Jehudas I[3]); der erste R. Gamliel der Alte; der zweite R. Gamliel, der R. Josua's Gegner war; der dritte R. Gamliel, der Sohn Jehudas I. Die drei Gamliel sind sehr gut von einander unterschieden; die Angabe: »zur Zeit Jehudas I.« ist wohl nicht strikte zu nehmen.

---

[1]) פי׳ טהירה, eig. bei seiner Reinigung.

[2]) ומעי ורקתהו, eig.: »sein Papier«.

[3]) פי׳ זמאן רבינו הקדוש.

Der Rabban Gamliel in I, 15 ist »Sohn Hillels«[1]), was vielleicht zu »Sohn Simeons, des Sohnes Hillels« zu verbessern ist. — Der R. Simeon in II, 18, unter dem natürlich Simeon b. Nathanel, Schüler Jochanan b. Sakkais gemeint ist, wird als S. b. Jochai erklärt; es ist das ein Irrtum, den auch Gelehrte neuerer Zeit begangen haben[2]). Von Simon b. Jochai heisst es bei dieser Gelegenheit (38 a), er habe zur Zeit des »Herrschers Kaisar« gelebt[3]); das Wort קיסר ist also als Eigenname verstanden. Wenn ebendaselbst (38 b) in der Wiedergabe der in Meïla 17 b stehenden Erzählung רבי אלעזר בן חלפתא genannt ist, so ist das offenbar zu ר״א בן יוסי בן ח׳ zu ergänzen. Zu IV, 1 wird eine Überlieferung (קאלו סאדאתנא ע״ה)) angeführt: über vier Tannaiten, die Simon hiessen und die, weil sie nicht lange lebten, oder um ihre Aussprüche von einander zu unterscheiden, nicht mit ihrem eigenen Namen, sondern mit dem ihrer Väter bezeichnet wurden. Die ersten drei sind S. b. Soma, S. b. Assai und S. b. Nannos; als vierter ist S. b. Schetach genannt (58 b). — Sonderbar ist die Bemerkung zum Namen Levitas, IV, 4 (61 a). Er hiess ursprünglich לוי, aber weil er zu den siebzig Mitgliedern des Sanhedrin gehörte, wurde er לויטס genannt[4]). Das ist ohne Zweifel so zu verstehen, dass die dem Namen לוי angehängten zwei Buchstaben טס mit ihrem Zahlenwerte die Mitglieder des Sanhedrin andeuten (69), die durch den Träger des Namens zu der vollen Zahl 70 ergänzt wurden. Merkwürdig ist die Deutung von II, 7 (26 a). Der Schädel, den Hillel schwimmen sah, war der Schädel Pharaos, der die israelitischen Knaben ins Wasser werfen liess und dann selbst im Wasser umkam. Die Alten sagen,

---

1) אבן הלל הזקן.

2) S. Die Agada der Tannaiten II, 97, 1.

3) פי זמאן אל סלטאן קיסר.

4) כאן אצל אסמהי לוי ובמא אנהו כאן מן אלשבעים סנהדרים סומי רבי לויטס.

dass Hillel kein anderer war als Moses[1]); der Name הלל ist angedeutet in Exod. 16, 21 in den Anfangsbuchstaben der drei Worte: השׁשׁי לקטו לחם, während die unmittelbar darauf folgenden drei Worte: משנה שני העומר in ihren Anfangsbuchstaben den Namen משה darbieten. Nach dieser Deutung folgt die Bemerkung des Verfassers: Jedoch ist dies der innere Sinn des Ausspruches; was aber seinen äusseren Sinn betrifft[2]), so hat Hillel zum Zwecke der Mahnung den Schädel zum Gegenstande seines Spruches gemacht, im Sinne des Satzes der Weisen: מביא זכות על ידי זכאי וחובה על ידי חייב.

Diese Unterscheidung des äussern und innern Sinnes findet sich auch sonst bei unserem Verfasser in der Auslegung der Sprüche der Väter. So zu III, 1 (43 a)[3]); zu III, 2 (43 b)[4]), zu III, 5 (45 a)[6]); zu IV, 20 (70 b)[5]). Der innere Sinn bedeutet die allegorische Auffassung oder die tiefere paränetische Anwendung des betreffenden Satzes.

Auf die eine oder andere Weise beachtenswert sind noch folgende Einzelheiten unseres Abothkommentares. Zu II, 5 (24 a) werden die einzelnen Mahnungen in Hillels Ausspruche zu der ersten Mahnung: »sondere dich nicht von der Gemeinde ab« in inhaltliche Beziehung gesetzt. — Der Satz Gamliels, I, 15, wird auf die Streitigkeiten der Schulen Hillels und Schammais bezogen (12 b). — In dem Ausdrucke לידי עבירה, II, 1 (18 a), wird das Wort לידי urgiert, um עבירה gleichsam als die personifizierte Sünde, als die aus den einzelnen Sünden erschaffenen anklagenden Engel zu erklären. Als biblische Analogie wird zitiert Jes. 64, 6 (ביד עוננו). — Der Satz: »Viel Frauen, viel Zauberei«

---

[1]) Dabei ist wol an Metempsychose gedacht.

[2]) ולאכן האדֹא באטן אלקול ואמא טֹאהרה . . .

[3]) הדֹא טֹאהר אלקול ואמא באטנה.

[4]) ואמא בואטן אלקול.

[5]) ובאטן אלקול עלי אלחקיקה.

[6]) ובטאן אלקול.

(II, 8) wird so erklärt: Wer viel Frauen nimmt, vermehrt in seinem Hause die Zauberei, denn jede einzelne von ihnen möchte, dass der Gatte Lust und Neigung zu ihr und nicht zur anderen empfinde; zu diesem Behufe mehrt sie die teuflischen Handlungen[1]) (29 a). — Zu IV, 19. Wenn R. Jannai sagt: »in unserer Hand«, meint er sich und die anderen Weisen (70 a). — Zu V, 29. Anstatt תורה ist מקרא gesagt, weil damit angegeben werden soll, dass der Knabe mit fünf Jahren die richtige »Lesung« des biblischen Textes lernen solle. Daran knüpft der Verfasser die Bemerkung: Denn wie so gar viele findest du, die wohl den Talmud studieren, aber den Bibeltext nicht korrekt lesen können! (90 b)[2]). — Ib. Die Worte בן ארבעים לבינה versteht unser Erklärer so, dass man mit dem vierzigsten Jahre an das Studium der Wissenschaften gehen solle[3]). Für einen Enkel Maimunis ist das eine grosse Einschränkung der wissenschaftlichen Bestrebungen; der von den Antimaimunisten im Jahre 1305 ausgesprochene Bann verbietet die Lektüre wissenschaftlicher Werke nur bis zum fünfundzwanzigsten Lebensjahre. — Zum ersten Satze des Abothtraktates findet sich die Angabe, dass unter זקנים, deren Zahl im Ganzen zwölf war, die Richter von Othniel bis Eli zu verstehen seien[4]); unter den »Propheten« die

---

[1]) פתכתר חיניד אלאעמאל אלשייטאניה. Gemeint sind Liebestränke und andere Zaubermittel, die die Neigung des Mannes sichern sollen.

[2]) פכם וכם תגד נאם כתירין יעיינו פי אלתלמוד ולא יערפו יקרו פסוק עלא צחתה. Den Bibeltext bezeichnet unser Verfasser fast überall mit פסוק.

[3]) אבן ארבעין סנה לפהם אלעלום.

[4]) Auch in dem Abothkommentar, der dem Machsor Vitry einverleibt ist (ed. S. Hurwitz, p. 463), heisst es: לזקנים הם השופטים שעמדו לישראל עד שמלך שאול. In Aboth di R. Nathan, c. I (in beiden Versionen) heisst es ausdrücklich als Ergänzung der Mischna, dass zwischen den זקנים, worunter die in Josua 24, 31 genannten zu verstehen sind, und den Propheten die Richter als Tradenten einzugliedern sind.

Propheten von Samuel bis Jecheskel, deren Zahl ebenfalls 12 betrage. Eine Aufzählung der Namen wird nicht geboten. — Eine zweimal sich findende Anwendung der drei Metalle: Gold, Silber und Kupfer zur Symbolisierung der Stufenfolge moralischer Begriffe verdient erwähnt zu werden. Das eine Mal (zu III, 5, 45 a b) werden damit die drei Stufen der Reue gekennzeichnet, das andere Mal (zu V, 20, 85 a) die drei Arten der Wohltätigkeit. — Wie man den eigenen aufsteigenden Jähzorn beschwichtigen könne, dafür gibt der Verf. (zu V, 11, 82 a) folgenden Rat: »Wenn der Mensch sieht, dass seine Brust ihm enge wird und er nahe daran ist, sich im Feuer des Zornes zu entzünden, dann möge er Herr über seine Seele werden und die Worte sprechen: Höre Israel, der Ewige ist unser Gott, der Ewige ist einzig! Darauf schweige er eine Weile. So wird seine Stimmung sich beruhigen und das Feuer in ihm sich abkühlen«.

Am Schlusse seien noch die Gleichnisse und Erzählungen erwähnt, die unser Abothkommentar enthält. Zu I, 13 (9 a b) steht ein Gleichnis vom Reisenden im fremden Lande, zur Veranschaulichung des Verhältnisses dieser Welt zur kommenden; zu II, 1 (17 a b) vom Könige, der seinen Dienern Grundstücke zur Bepflanzung zuteilt. Zu II, 8 (29 b f) steht die Erzählung von einem frommen Ehepaare, zur Illustration des Satzes, dass Wohltätigkeit vom Tode rettet; zu III, 8 (47 a—48 a) eine längere Erzählung über bestrafte Hartherzigkeit; zu IV, 1 (59 a), vom zufriedenen armen Manne. Besonders interessant sind aber zwei Erzählungen, die sich auch anderwärts vorfinden und im Kreise der morgenländischen Juden sehr volkstümlich gewesen sein müssen. Die eine ist die vom sprechenden Totenschädel, zu II, 7 (26 a—28 b). Die Erzählung ist so eingeleitet, als ob sie von den Gelehrten zur Erläuterung der Worte Hillels an den schwim-

menden Schädel angewendet worden wäre[1]). Der Inhalt der Erzählung ist kurz folgender: Ein Wanderer findet einen Schädel[2]), weiss wie Schnee. Er nimmt ihn in die Hand und versenkt sich in seine Betrachtung. Darauf betet er zu Gott, er möge in seiner Gnade dem Schädel erlauben, zu sprechen und Fragen zu beantworten. Der Schädel bekommt vom Schöpfer die Erlaubnis und Fähigkeit, zu sprechen und fordert den Wanderer auf, seine Fragen zu stellen. Auf die Frage nach seinem früheren Dasein erzählt der Schädel, er sei König in Syrien gewesen[3]), er schildert seinen ehemaligen Reichtum und die Pracht, die ihn umgab, auch die Wohltätigkeit, die er geübt; er habe täglich tausend Dinare Almosen gegeben. Dann aber habe ihn der Satan in seine Macht bekommen und ihn zu Freveln und Götzendienst verleitet, worauf sich sein Glück und Wohlstand in Unglück und Leid verwandelte. Auf weitere Fragen erzählt der Schädel, auf welche Weise er gestorben sei, und zwar vor 470 Jahren[4]). Er berichtet genau, wie man mit dem Toten verfuhr, nachdem ihn der Todesengel, mit gezücktem Schwerte in der Hand, den Todesbecher trinken gelassen hatte. Im Grabe gewann er sein Bewusstsein wieder; es kamen zuerst Engel, die ihm alle seine irdischen Taten genau in Erinnerung brachten. Dann kamen andere Engel, die ihn mit Feuerruten geisselten. Dann kamen weitere Engel, die ihn aus dem Grabe in die Höhe trugen, wo Throne aufgerichtet waren. Auf deren einem sass der Patriarch Abraham, auf einem anderen unser Lehrer Moses; ein dritter Thron war für Proselyten bestimmt, die aus freiem Antriebe sich bekehrt hatten, ein vierter für die Gottesfürchtigen. Aber eine Stimme ertönte, die rief: Lasst ihn nicht zu mir kommen,

1) איצ̇א קאלו אלעלמא ע״ה מעשה כאנה כאן (פי׳ שכ̇ץ ואחד מסאפר פי אלכ̇לא.

2) נמגמת جمجمة.

3) אני כונת סלטאן פי בלאד אלשאם.

4) צאר לי אליום ארבע מאיית וסבעין עאם.

werfet ihn in die Hölle. Dann gibt der Schädel eine Schilderung der Hölle und ihrer Qualen. Die Hölle besteht aus sieben Abteilungen, die für folgende Klassen von Sünden bestimmt sind: die Gottesleugner, die Widerspenstigen, die Leugner der Auferstehung, die Astrologen, die Polytheisten[1]), die Götzendiener, die Nichtausüber des göttlichen Willens. Die Qualen, die er zu erleiden hatte, berichtet der Schädel mit schrecklichen Einzelheiten. Der Wanderer fiel in Folge der entsetzlichen Beschreibung in Ohnmacht; als er aus ihr erwachte, ermahnt ihn der Schädel, sich durch guten Lebenswandel vor den Höllenqualen zu schützen. Denn dem Menschen nützen in der anderen Welt nur seine guten Handlungen und die Wohltaten, die er an Witwen und Waisen, an Armen und Dürftigen geübt hat, so wie die heilige Schrift sagt (Jes. 58, 8): dir voraus geht deine Gerechtigkeit. — In dieser Erzählung besitzen wir die Bearbeitung einer Legende, welche mit sehr abweichenden Einzelheiten in einem Gedichte des berühmten persischen Dichters Farid-addin Attar (st. 1230) vorliegt und bei den persischen Juden sehr beliebt geworden zu sein scheint. In dieser persischen Bearbeitung der Legende[2]) ist der Finder des Schädels Moses selbst; der Schädel aber gehört einem mächtigen Könige Ägyptens an, dessen Namen dem arabischen Worte, das auch in der jüdischen Erzählung den Schädel bezeichnet, entnommen ist[3]). Es liegt nun sehr nahe, diese Version der Legende, in welcher Moses den Schädel des Ägypterkönigs anredet, mit der oben gebrachten Deutung der Worte Hillels an den Schädel in Zusammenhang zu bringen, nach welcher Hillel eigentlich Moses und

---

[1]) Eigentlich: die Gott andere beigesellen (ללמשרכין באללה)

[2]) S. darüber meine Mitteilung in J. Q. R. XVI, 538.

[3]) סולטאן גמגמה. So ist das Wort in der Ausgabe Simon Chachams (am Schlusse des I. Bandes seiner Schahin-Ausgabe, Jerusalem 1902) punktiert.

der von ihm erblickte Schädel der Pharaos war. Der persische Dichter entnahm vielleicht seinen Stoff einer älteren jüdischen Erzählung, der die von unserem Abothkommentar gebrachte Deutung des Hillelschen Ausspruches zugrunde lag, während die im Kommentar selbst gebrachte Form der Legende durch Beseitigung des Namens Moses und des ägyptischen Königs die Spuren des ursprünglichen Zusammenhanges der Legende vom sprechenden Totenschädel mit dem Ausspruche Hillels, in dem der Totenschädel angesprochen wird, verwischt hat.

Die zweite hier noch besonders zu erwähnende Erzählung ist der Erläuterung von VI, 11 (von den fünf »Besitztümern Gottes in seiner Welt«) angehängt (102b—104b). Sie beginnt mit den Worten: Wir lernen dies von dem weisen Ben Soker, Friede über ihn[1]), der stets, Tag und Nacht mit dem Studium der Thora, mit der Erfüllung der Gebote und der Ausübung guter Handlungen beschäftigt war. Dieser hatte von einem armen und verwaisten jüdischen Jünglinge, vernommen, der wegen seiner Armut seine Verlobte nicht heimführen konnte. Ben Soker scheut den fünf Tagreisen langen Weg nicht, um den armen Jüngling aufzusuchen und ihm durch reiche Geschenke die Hochzeit zu ermöglichen. Auf der Heimreise begegnete ihm der Todesengel, der ihm mitteilte, dass er sterben müsse. Weinend betete Ben Soker und bat Gott um Aufschiebung des Todesverhängnisses. Da liess sich eine Stimme vom Himmel vernehmen: O weiser Ben Soker, ich habe dir eine Frist von fünf Tagen gewährt, damit du von deinen Kindern und Freunden Abschied nehmen könnest. Auf seinem weiten Wege kam er in eine grosse Stadt, wo er einen Gelehrten, namens Schefifon b. Lajisch aufsuchte, um durch das Studium der Lehre seinen grossen Gram zu lindern. Als ihm

---

[1]) אלחכם בן סוקר ע״ה.

dieser, nachdem sie über die Thora sich unterredet hatten, seinen Gram anmerkte und nach dessen Ursache fragte, erzählte ihm Ben Soker, was ihm begegnet war. Da sagte ihm Schefifon b. Lajisch: Fürchte nichts; setze dich zu meiner Rechten und unterweise mich in Koheleth, in Hiob und in den Worten der Agada und in allem, was ich sonst noch zu lernen habe[1]). Ich verbürge dir, dass du nicht sterben wirst, denn das Studium der Thora verlängert das Leben. Ben Soker tat so, und sie verharrten im Studium, bis der fünfte Tag, an dem Ben Soker sterben sollte, gekommen war. An diesem Tage umgab plötzlich Dunkelheit das Haus, in dem sie sassen. Man meldete es dem gelehrten Schefifon; doch dieser sagte: wenn die Dunkelheit ausschliesslich das Haus umgibt, dann dürfen wir hoffen, dass unsere Fürbitte für Ben Soker Erfolg haben wird. Bald meldete sich der Todesengel selbst und verlangte die Auslieferung Ben Sokers. Schefifon verweigerte sie und sprach beim höchsten Gottesnamen einen Eid aus, damit der Todesengel sich entferne. Dieser kam klagend zu Gott und erhielt den Befehl, zurückzukehren und Schefifon zu sagen: Wenn dir seine Seele teurer ist als die deinige, liefere ihn mir aus; ist dir aber seine Seele teurer, als die deinige, dann übergib mir deinen Geist statt des seinigen. Auf diese Worte antwortete Schefifon dem Todesengel: Gott hat mir in der Thora nicht befohlen, seine Seele für teuerer zu achten, als die meinige, sondern nur, den Nächsten zu lieben, wie mich selbst. Wenn es also Gottes Befehl ist, dass du die Seele eines von uns nehmest, so musst du entweder uns beide töten oder uns beide am Leben lassen. Sofort liess sich eine Himmelsstimme vernehmen, dass beide leben und ihrem Leben zweihundert Jahre hinzugegeben werden sollen. Die Weisen sagen[2]), dass in

[1]) אג̇לס ען ימיני ועלמני אלדי אנא נאקצני (sic) מן קהלת ואיוב ודברי אגדה ומא תבקא עליי מן דברי תורה.

[2]) קאלו אלחכמים ז"ל.

den zweihundert Jahren, während der die beiden Frommen noch lebten, kein schädliches Tier in ihrer Gegend Macht hatte, keiner aus Israel vor der Zeit starb, keiner Frau Fehlgeburt beschieden war und keinerlei Heimsuchung die Gesamtheit traf. Aus dieser Erzählung, die unsere Lehrer überliefert haben[1]) — so heisst es zum Schlusse — ist zu erkennen, dass selbstloses Studium der Lehre den Frommen die Macht gewährt, das Verhängnis abzuwenden. — Mit wenigen Änderungen findet sich diese Erzählung in Jechiel Heilprins Seder ha-Doroth, im Artikel בן סבר (Buchstabe ס׳ II, 294, ed. Warschau.) Der Name des einen Helden der Erzählung ist dort בן סבר; vielleicht lautet dieser Name ursprünglich בן סובר, woraus בן סוכר und endlich בן סוקר wurde. Als Quelle der Erzählung ist im Seder ha-Doroth ein »kleines Buch mit Erzählungen« (ס׳ קטן מעשיות) genannt. Der sonderbare Name des zweiten Gelehrten »Otter, Sohn des Löwen«, findet in der Erzählung selbst keine Begründung.

In der Erzählung von Ben Soker kommt auch die Einzelheit vor, dass ihm auf der Heimreise vor der Begegnung mit dem Todesengel ein hoher Berg von 6000 Ellen Länge den Weg sperrte. Es bietet sich ihm eine Schlange von achtzehn Ellen Länge dar, die ihn über den Berg schaffte. Hier liegt ein Übersetzungsfehler vor; denn in der hebräischen Erzählung bildet nicht ein Berg, sondern ein Strom das Hindernis[2]). Statt נהר las der Verfasser unseres Kommentars הר und so entstand der Berg.

Auch diese dem Kommentare eingestreuten Erzählungen fügen sich dem volkstümlichen, homiletischen Charakter desselben sehr gut ein. Ob nun das Werk, nachdem wir es näher kennen gelernt haben, im Sinne der ägyptischen Tradition dem Nagid David Mai-

---

1) אלדי נקלוהא סאדאתנא ע״ה.

2) ובחזירתו פגע בנה״ר אחד שהיה ארכו ד׳ פרסאות.

muni zuerkannt werden darf, lässt sich nicht entscheiden. Ein Argument gegen die Richtigkeit der Überlieferung lässt sich dem Inhalte dieses Abothkommentars nicht entnehmen. Jedenfalls gewährt er die Vorstellung eines Verfassers, den eher naive Frömmigkeit, als Gelehrsamkeit und religiöse Spekulation kennzeichnet; wir bekommen also denselben Eindruck, den Joseph Ibn Kaspi in Ägypten vom Sohne David Maimunis, dem Nagid Abraham II, empfing[1]).

[1]) Graetz, Geschichte der Juden VII[1], 362. S. auch משנה כסף, ed. Last (1905), p. 42.



muni zuerkannt werden darf, lässt sich nicht entscheiden. Ein Argument gegen die Richtigkeit der Überlieferung lässt sich dem Inhalte dieses Abothkommentars nicht entnehmen. Jedenfalls gewährt er die Vorstellung eines Verfassers, den eher naive Frömmigkeit, als Gelehrsamkeit und religiöse Spekulation kennzeichnet; wir bekommen also denselben Eindruck, den Joseph Ibn Kaspi in Ägypten vom Sohne David Maimunis, dem Nagid Abraham II, empfing[1]).

[1]) Graetz, Geschichte der Juden VII[1], 362. S. auch משנה כסף, ed. Last (1905), p. 42.

